

Pásztori-Kupán István

Ugyanaz, de nem ugyanolyan. A test feltámadása Ikoniumi Amphilokhiosz értelmezésében¹

Összefoglalás

A test feltámadásáról szóló hitvallási tétel értelmezése körül hosszú évszázadok óta vita folyik különböző teológusok és teológiai irányzatok között. A kérdés pusztán amiatt is izgalmas, mivel „a test feltámadása” csak a nyugati egyházban elterjedt *Apostoli Hitvallás*ban szerepel, az ún. *Niceai–Konstantinápolyi Hitvallás*ban (381) nem, annak ellenére, hogy a Mopszvesztiai Theodórosz szír nyelven fennmaradt *Katekézisében* szereplő ún. *Antiochiai hitvallás* (379?) – amely a *Nicaeno–Constantinopolitanum* közvetlen elődjének tekinthető – tartalmazta a kifejezést. Jelen írásunkban azt kívánjuk bemutatni, hogy miképpen értelmezte ezt a gondolatot a kortárs Ikoniumi Amphilokhiosz (kb. 340/345 – kb. 394 után), a kappadókiai atyák közeli barátja. Noha az idő meglehetősen mostohán bánt Amphilokhiosz örökségével, a tőle fennmaradt részletek és töredékek tanúsága alapján nemcsak kiváló teológus, hanem megfelelő humorérzékkal is megáldott gondolkodó lehetett. Krisztus feltámadásának példájából kiindulva olyan frappáns és szinte epigrammatikusan tömör megfogalmazásokkal láttatja az egyetemes feltámadás kérdését, amelyek még a huszadik és huszonegyedik századok szellemi irányzatainak a személyre vonatkozó megállapításai után is korszerűek maradnak. Ezek között szerepel az a kijelentése, miszerint a feltámadott test *ugyanaz, de nem ugyanolyan*. A negyedik század teológiai szakkifejezéseinek anakronizmusoktól mentes értelmezése, valamint Amphilokhiosz következetes szóhasználatának figyelembevétele alapján megalapozottnak látszik az a megállapítás, miszerint Ikonium egykori püspöke számára *a test feltámadásának* gondolata elsősorban *a személyazonosság megőrzését* jelenti. Ez a felismerés pedig önmagában is értékes örökséget képvisel a jelen teológusai számára.

Identical, but not alike. The resurrection of the body according to Amphilochius of Iconium

Abstract

The credal statement referring to the resurrection of the flesh or of the body has been a theme of contention between various theologians and theological trends for many centuries. The question is exciting also because the idea concerning the ‘resurrection of the flesh’ is present only in the *Apostolic Creed* of the Western Church, whilst it is absent from the *Nicaeno-Constantinopolitanum* (381), although the so-called *Antiochene Creed* (379?), which could be regarded as the direct forerunner of the *Nicaeno-Constantinopolitanum* and was included in the *Catecheses* of Theodore of Mopsuestia (surviving in Syriac), had contained the phrase. In our presentation we intend to discuss the manner how Amphilochius of Iconium (ca. 340/345 – ca. after 394), the contemporary of Theodore and a close friend of the Cappadocian Fathers, interpreted this issue. Although the times have been quite adverse against Amphilochius’s legacy, based on the surviving quotes and fragments we can conclude that he was not only a great theologian, but also a thinker endowed with a good sense of humour. Starting with the resurrection of Jesus, Amphilochius presents the question of universal resurrection in such effective and almost epigrammatically concise definitions, that these remain relevant even after the assessments concerning the notion of ‘person’ of the spiritual trends of the twentieth and twenty-first centuries. Amongst these Amphilochian definitions we find the statement that the resurrected body is ‘identical, but not alike’. Based on the non-anachronistic interpretation of fourth century theological terms as well as considering Amphilochius’s consistent

¹ Elhangzott a Magyar Patrisztikai Társaság XIV. országos konferenciáján, Esztergomban, 2014. június 27-én.

terminology it appears that for the one-time bishop of Iconium the idea of *bodily resurrection* meant mainly the *preservation of one's personal identity*. This realisation in itself is a valuable legacy for modern theologians.

A test feltámadásának gondolata rendkívül sok vitát és nézetkülönbséget gerjesztett az évszázadok folyamán. Noha maga Pál apostol is elég világosan különbözteti meg a feltámadott testet az elhullttól,² a rendelkezésre álló ógyházi források meglehetősen tarka képet mutatnak a feltámadás kapcsán kialakult ókeresztyén nézetek között. Jelen írásunkban nem foglalkozhatunk a test feltámadásáról szóló ógyházi hitvallási tételek mindenikével, viszont annyit ki kell emelnünk, hogy míg a nyugati fogantatású *Apostoli Hitvallás*ban tételesen szerepel, addig a 379-es *Antiochiai Hitvallás*ra épülő ún. *Niceai–Konstantinápolyi Hitvallás* (381) nem tartalmazza.

Az egyik legfontosabb idevágó tanulmányt Luise Abramowski tette közzé,³ aki többek közt Mopszvesztiai Theodorosz szír nyelven fennmaradt *Katekézisei* alapján⁴ kimutatja, hogy a *Niceai–Konstantinápolyi Hitvallás* elődjét Róma (Damasus pápa) és Antiochia teológiai kölcsönhatásában kell keresnünk. A különböző apró mozaikokból hézagosan összerakható történet lényege a következő: a 325-ös *Niceai Hitvallást* a nyugati teológusok – feltételezhetően a 369-es Damasus-féle zsinat résztvevői⁵ – kiegészítették, és ezt a kiegészített változatot az antiochiai neo-niceánusok igazították a helyi viszonyokhoz. Az ily módon létrejött formulát nevezi a szerző *Romano–Nicaenum*-nak.⁶ Ez volt az alapja a későbbi szövegváltoztatásoknak, így annak a formulának is, amelyet a szakirodalom 379-es *Antiochiai Hitvallásként* tart számon.⁷

Jelen témánk szempontjából figyelemreméltó, hogy az antiochiai hitvallási szöveg nem általában *a holtak* feltámadásának visszavárását, hanem *a test* feltámadásának gondolatát is tartalmazta. A szír nyelven fennmaradt szövegben a *pagrá* kifejezés elsősorban a *σῶμα* fogalmának felel meg, de használták a *σῶψ* értelmében is. Így Theodorosz szír nyelven fennmaradt szövege akár *ἀνάστασις σώματος* (a test feltámadása), akár *ἀνάστασις σαρκός* (a hústest feltámadása) gyanánt értelmezhető.⁸ Fontos megjegyeznünk, hogy a szír nyelvnek külön szava van a *σῶψ*, azaz a hústest kifejezésére is: ez a héber BáSzár-nak megfelelő *beszrá*.⁹ Ebben a tekintetben talán az ún. *Romano–Nicaenum* befolyásolhatta az antiochiai szöveg alakulását.

Adatok hiányában nehéz megválaszolni, hogy a konstantinápolyi atyák miért döntöttek úgy: az antiochiai hitvallásból kihagyják a test (vagy a hústest) feltámadására vonatkozó tételt, és azt „a holtak feltámadása (feszült) várakozásának [*προσδοκῶμεν*]” gondolatára cserélik. Mert az, hogy az antiochiai formulát ismerték és elfogadták, éppen a 381-es konstantinápolyi zsinatnak tulajdonított – de valójában a 382-es zsinaton keletkezett – ötödik kánonban található, amely a nyugatiak leveléről (*Tomusáról*) és az antiochiaiakról beszél:

² 1Kor 15, 36–37: „Balgatag! Amit te vetsz, nem elevenedik meg, hanemha megrothadánd. És abban, amit elvetsz, nem azt a testet veted el, amely majd kikél, hanem pusztá magot, talán búzáét, vagy más egyébét.” (Károli Gáspár fordítása).

³ L. ABRAMOWSKI: *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?*, Theologie und Philosophie 67 (1992) 481–513.

⁴ Theodorosz munkájának szír és angol nyelvű kiadását ld. A. Mingana: *Commentary of Theodore of Mopsuestia On the Nicene Creed* (Woodbrooke Studies 5), Cambridge 1932.

⁵ K. J. HEFELE: *A History of the Christian Councils*, trans. William Clark, I–V, Edinburgh 1872–1896, II, 360–361.

⁶ ABRAMOWSKI: *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum*, 498–503.

⁷ A kérdéshez ld. még PÁSZTORI-KUPÁN I.: *Az úgynevezett Niceai–Konstantinápolyi Hitvallás dogmatörténeti háttere*, Studia Doctorum Theologiae Protestantis I, Kolozsvár 2010, 195–218.

⁸ ABRAMOWSKI: *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum*, 511. Ld. még H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, szerk.: *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, 33. kiadás, Freiburg 1965, *51.

⁹ Az Újszövetség szír fordítása, a *Pesitta* szövege sem következetes a *σῶμα* és a *σῶψ* fordítása tekintetében. A Mt 19, 5-ben a *Pesitta beszrá*val, a Mt 19, 6-ban pedig *pagrá*val fordítja ugyanazt a *σῶψ* kifejezést. Ugyanígy a Róm 12, 5-ben és Kol 3, 15-ben szereplő *σῶμα*, valamint az 1Kor 6, 16-ban szereplő *σῶψ* megfelelőjeként a *pagrá*val találkozunk. Röviden szólva: mivel az antiochiai hitvallási szövegnek csak a szír fordítása áll rendelkezésre, nem lehet teljes bizonyossággal eldönteni, hogy a görög eredetiben a *σῶμα* vagy a *σῶψ* szerepelt-e.

Περὶ τοῦ τόμου τῶν Δυτικῶν καὶ τοὺς ἐν Ἀ νυγатиак Tomusával kapcsolatban Ἀντιοχεια ἀπεδεξάμεθα τοὺς μίαν elismertük / elfogadtuk az antiochiaiakat is, ὁμολογοῦντας πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου akik az Atya, a Fiú és a Szent Lélek egy πνεύματος θεότητα. istenségét vallják.¹⁰

Témánkra térve elsősorban tisztáznunk kell: azonos értékűek-e a „holtak feltámadására” (ἀνάστασις νεκρῶν), a „test feltámadására” (ἀνάστασις σώματος), illetve a „hústest feltámadására” (ἀνάστασις σαρκός, *carnis resurrectio*) vonatkozó hitvallási formulák? Ha ugyanazt fejezik ki, miért kell ennyi változtatban megjeleníteni? Ha pedig nem ugyanazt jelentik, melyek a közöttük felfedezhető árnyalati különbségek? E kérdések részleges megválaszolására hívjuk segítségül a 4. század végének gyakran elfelejtett tanítóját, Ikoniumi Amphilokhioszt.

Amphilokhiosz a három nagy kappadókiai atya közeli barátja (és valószínűleg Nazianzoszi Gergely első unokatestvére) volt,¹¹ akinek értékes hagyatékával a későbbi korok sajnos eléggé mostohán bántak. Ő biztatta Baszileioszt *A Szent Lélekről* szóló munka megírására.¹² Theodosius, aki 380-ban a keresztyénséget a birodalom kötelező államvallásává tette, Küroszi Theodóréosz tanúsága szerint Amphilokhiosz hatására adta ki az ariánusok, makedoniánusok és apollinaristák elleni körlevelét 383 szeptemberében.¹³ Noha már életében komoly tanítói tekintélynek örvendett, és a későbbi korok teológusai is így hivatkoztak rá, Amphilokhiosz munkái javarészt elvesztek.¹⁴

Egyetértünk Bugár M. István azon megállapításával, miszerint „a személy fogalma az ókori keresztény teológiai viták eredményeképpen jött létre”.¹⁵ A filozófiai és ógyházi teológiai elemzés során megállapítja, hogy a személy mivoltához hozzátartozik az öntudat, az önreflexió képessége, az autonómia, illetve önkonstitúció.¹⁶ A kérdés megvilágításával már számos szakértő foglalkozott, és általános áttekintés helyett inkább G. L. Prestige kiváló elemzésére hívnánk föl a figyelmet.¹⁷ A görög πρόσωπον elsősorban tényleg arcot, illetve drámai szereplőt jelentett, noha nem szabad megfedkezünk arról sem, hogy az ókor szakemberei ezt világosan megkülönböztették az álarc (προσωπεῖον) fogalmától. Alexandriai Kelemen rója fel a magukat felcicomázó, arcukat festő nőknek, hogy arcukból álarcot csinálnak (προσωπεῖα ποιοῦσας τὰ πρόσωπα).¹⁸

A személy mivolt továbbá viszonyt is feltételez, ahogyan Aquinói Tamást idézve Bugár István is megállapítja.¹⁹ A kappadókiai atyák által bevezetett pontosítás, az úgynevezett neo-niceánus vagy újnikaiai terminológia letisztulása szintén kulcsfontosságú a személy fogalmának tisztázásához.²⁰ Az eredetileg Baszileiosz 38. leveleként számon tartott, de valójában Nüsszai Gergelytől származó írás – különösen az abban szereplő szívárvány-hasonlat – az általános lényeg és az egyedi valóság

¹⁰ HEFELE: *Councils*, II, 360.

¹¹ J. B. LIGHTFOOT: *Amphilochius of Iconium*, A Dictionary of Christian Biography, ed. by W. Smith – H. Wace, 4 kötet, London 1877–1887, I, 104.

¹² Baszileiosz *A Szent Lélekről* c. művét Amphilokhiosznak ajánlotta. Ld. Basilius Caes. *De spiritu sancto* I, 1, 1–6 (SC 17, 106_{1–6}).

¹³ Küroszi Theodóréosz, *Hist. eccl.* V, 16 (GCS 44, 305–306).

¹⁴ Fennmaradt írásai és töredékei nagy részének magyar fordítását ld. Vanyó László, szerk., *A kappadókiai atyák* (Ókeresztény írók), VI. kötet, Budapest 1983, 805–832.

¹⁵ BUGÁR M. István: *Szabadság, szeretet, személy. Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete* (Catena Monográfiák 15), Budapest 2013, 70.

¹⁶ Uo., 70 és 74.

¹⁷ G. L. PRESTIGE: *God in Patristic Thought*, London 1952, 157–178.

¹⁸ Ld. Alexandriai Kelemen *Paedagogus* 3, 2, 11, 2. Vö. PRESTIGE, 157.

¹⁹ „Persona significat relatio.” Aq. Tamás *Summa Theol.* I, q9, a4. BUGÁR, 77.

²⁰ A Niceai (Nikaiai) Hitvallás záradékában szinonimaként szereplő οὐσία és a ὑπόστασις helyes értelmét csak a kappadókiai atyák tudták visszaadni azáltal, hogy visszatértek az Órigenésztől örökölt alaptételhez: a Szentháromságban egy οὐσία és három ὑπόστασις van. Az előbbi az általános (tehát közös) isteni lényeg, az utóbbi a három egyéni létmódot, az Atya, a Fiú és a Szent Lélek személyi valóságát jelöli. A kappadókiaiak által meghonosított szóhasználatot nevezi a szakirodalom neo-niceánus vagy új-niceai (új-nikaiai) terminológiának.

szabatos megkülönböztetésének mérföldköve a teológiai szakirodalomban.²¹ Mivel Amphilokhiosz nemcsak rokon és baráti, hanem szellemi és tanbeli szempontból is nagyon közel állt a három kappadókiai tanítóhoz, barátaival egybehangozva vélekedett a személy fogalmáról is.

A személyre és a személyazonosságra vonatkozó egész fogalomrendszerünk elválaszthatatlanul kötődik nemcsak a filozófia és a teológia, hanem pl. a lélektan ezzel kapcsolatos XX. és XXI. századi felismeréseihez. Anélkül, hogy az idevágó szakirodalmat végignéznénk, megállapítható, hogy a viszonyt jelentő, azt feltételező „személy” fogalma ebben az értelemben közelíthető ugyan a „lélekhez”, sőt viszonylagosan talán némiképp függetleníthető is a testtől, de mégsem teljesen. Erre éppen a nyelvben meghonosodott szokványos formulák nem biztosítanak lehetőséget. Ha pl. azt mondom, hogy „lélekben ott voltam” valahol, az mindenki számára egyértelműen azt jelenti: nem voltam ott a magam fizikai, testi valóságában. Ha viszont azt mondom, hogy ezen és ezen az eseményen „személyesen ott voltam”, akkor kivétel nélkül mindenki tudni fogja: testi, fizikai értelemben részt vettem ott. Tehát nem lehettem másutt. Magyarán: a hétköznapi szóhasználat szerint a „személyem” még mindig ugyanott volt (van?), ahol a testem. Ha pedig a XXI. században, a pszichológia, a szociológia és megannyi személyiségtudomány megfogalmazott felismerései után is így fogalmazunk, akkor nem kérhetünk számon az ókori szerzőktől olyasmit, amin még mi sem tettük túl magunkat. Mindazonáltal érdemes megvizsgálni azt, ahogyan ezek a szerzők az akkori fogalmakkal – éppen a jelenkori, jóval árnyaltabb személy-fogalom korában – mit üzenhetnek.

Még mielőtt visszatérnénk Amphilokhioszhoz, tisztáznunk kell a személy behatároltságának kérdését is. Számunkra, emberek számára ugyanis a személy valamiképpen helyhez kötött, azaz nem végtelen. Éppen ezért nehéz nekünk Istent személyként felfognunk, hiszen folyton a mi korlátozott személyi mivoltunk alapján akarjuk őt elképzelni, és nem megfordítva. Márpedig ő a tökéletes, azaz végtelen személy, és mi vagyunk a másolat. Gyakorlati példával élve: ha az ember imádkozik, akkor négy szemközt beszél Istennel. De mi van akkor, ha pl. egyszerre hétmilliárd ember imádkozik? Mindenki négy szemközt van Ővele? Igen, mert az ő személye végtelen, még akkor is, ha ezt mi, a magunk véges, helyhez, sőt testhez kötött állapotában nem tudjuk felfogni. Nem egyfolytában pillantgat a hétmilliárd egyszerre imádkozó között egyikről a másikra, hogy elkapja valamelyikünk tekintetét, hanem mindenkire egyszerre néz, senkiről nem veszi le a szemét. És eközben mindenkivel, mindvégig négy szemközt van.

Harmadik, és egyben utolsó észrevételünk a személy jogi típusú értelmezéséhez vezet. A jog a fizikai személyt mindmáig szigorúan testhez kötötten tudja értelmezni. Pl. *alibim* csak akkor lehet, ha igazolni tudom: adott bűncselekmény elkövetésének idején személyesen – azaz testileg! – máshol voltam. Csupán érdekességgéppen jegyezzük meg: mi emberek, tudunk és tudhatunk adott esetben alibit igazolni. Istennek nincs és nem is lehet alibije. Olyan nincs, hogy ő valamikor, bármikor *személyesen* nem volt „ott” valahol. Továbbá, a mi személyiségjegyeinkhez szervesen hozzátartoznak a külső, testi tulajdonságaink is. *Személyleírásról* beszél minden olyan jogi jelentőséggel bíró dokumentum, amelyen tulajdonképpen a *testi* tulajdonságainkat (szem színe, arc formája, magasság stb.) tüntetik fel.

A fentiek alapján talán világosabban érthető, hogy ha a „személy” még a mi korunk hétköznapi, emberi kapcsolatokra vonatkozó, illetve jogi gondolkodásában sem választható el a testtől, akkor ez még kevésbé lehetett másképpen az ókor embere számára. A történelem során nagyon kevesen tudtak mindettől elvonatkoztatni, hogy ekképpen határozottan meg tudják különböztetni egymástól

²¹ Pszeudo-Baszileiosz (Nüsszai Gergely), 38. levél, 5. Magyar fordítását ld. Ókeresztény írók 6, 247–248. Vö. R. M. HÜBNER: *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilios*, Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, ed. J. Fontaine – Ch. Kannengiesser, Párizs 1972, 463–491; J. ZACHHUBER: *Nochmals: Der 38. Brief des Basilios von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa*, Zeitschrift für Antikes Christentum 7 (2003/1), 73–90.

a személyt és a testet. Plótinoszról jegyezték fel, hogy egyenesen szégyellte, hogy teste van: ezért nem engedte, hogy képmást készítsenek róla.²² Mégis készült: igaz, hogy csak egyről tudunk.

Nem járunk talán messze a valóságtól, ha azt feltételezzük, hogy az ókor keresztyén embere számára – ahogy a mi számunkra is – a test feltámadásának gondolata elsősorban a személyazonosság megőrzésének kimondását és megvallását jelentette. Jézus feltámadásában nemcsak maga a megelevenedés a fontos, hanem az, hogy őt ebben a feltámadott állapotban *fel is ismerték*. Nyilván nem ugyanúgy, mint korábban, hanem oly módon és akkor, ahogyan és amikor ő akarta. Mária először a hangjáról ismeri fel; az emmausi tanítványok kb. két órányi gyaloglás és beszélgetés után²³ már a szálláshelyre érkezve ismerik fel a kenyér megtöréséről. Tamás esetében a legnyilvánvalóbb Jézus személyazonosságának a teste alapján történő megállapítása. Nem megyünk bele a feltámadás előtti és utáni test (az ún. „dicsőséges” test) hasonlóságainak és különbözőségeinek értelmezésébe, csupán jelezzük: Jézus személyes felismeréséhez rendkívül nagy szükség volt arra, hogy őt testi mivoltára vonatkozóan, annak alapján *is* felismerjék.

Mindezek alapján nem valótlán az a megállapítás, hogy a test feltámadásának gondolata elsősorban a személyazonosság megőrzésével hozható kapcsolatba: az első évszázadtól kezdve mindmáig. Még akkor is, ha a korábbi századok személy-fogalma nem volt azonos a mienkkel. Ez a hitvallásalkotó szándék egyrészt jelzi, hogy mindenki személyesen támad fel (tehát nem valamiféle világlelekbe szívódik fel, hogy személyiség-jegyei eltűnjenek), és Isten mindenkit személyesen állít maga elé: személy a személlyel találkozik. Ebben a megközelítésben viszont egyből másodlagossá válik a feltámadott „test” – ha egyáltalán annak kell neveznünk – mibenlétére vonatkozó mindennemű fejtegetés. Évszázadok távolából éppen ebben nyújthat nekünk segítséget a csupán morzsányi részletekben fellelhető Amphilokhiosz-életmű is.

Fennmaradt írásai alapján úgy tűnik, Amphilokhiosz nem osztotta sem Órigenésznek, sem Nüsszai Gergelynek a „mindenek eredeti állapotába való visszaállítására”, az ún. ἀποκατάστασις-ra vonatkozó nézeteit. A Jn 5,19-hez („a Fiú semmit sem tehet önmagától”) fűzött magyarázata töredékében ugyanis ezt olvassuk:

Εἰ γὰρ ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀμαρτήσας ἅπαξ ἢ δεῦτερον ἐπὶ ὀκτὼ καὶ τριάκοντα ἔτη παραδέδοτο τῇ νόσῳ, τίς ἀμφιβάλλει ὅτι ἀθάνατα κολάζονται οἱ ὁλόκληρον αὐτῶν τὸν βίον ἐν ταῖς ἡδοναῖς ἀναλώσαντες;	Ha ebben a világban valaki egyszer vagy kétszer vétkezik, és harmincnyolc évre átadatik a betegségnek [Jn 5,5], ki vonja kétségbe, hogy vég nélkül bűnhődnek azok, akik egész életüket a gyönyörökre pazarolták? ²⁴
--	--

A figyelmeztetés súlyosságát növeli, hogy Amphilokhiosz a vég nélküli bűnhődést szó szerint „halál nélküli” (ἀθάνατα) büntetésnek nevezi, mintegy jelezve, hogy az elkárhozottak számára még a teljes megsemmisülés, a létből való kihullás lehetősége sem adatik meg.

Külön érdeklődésre tart számot Amphilokhiosznak a feltámadással kapcsolatos felfogása. Mivel napjainkban is számos vita folyik a test feltámadásáról szóló hitvallási tétel értelmezése körül, talán nem árt a kérdést egy olyan teológus szavain keresztül megközelíteni, aki világosan látta a különbséget a hústest (σάρξ) és a test (σῶμα) között, továbbá ragaszkodott a személyes feltámadás gondolatához, illetve ahhoz, hogy a megholt azonos a feltámadottal: akár Krisztusról, akár pedig rólunk legyen szó. Jelen írásunk fő tézise így hangzik: ha helyesen értelmezzük Amphilokhiosz fogalomhasználatát és formuláit, még a töredékes formában fennmaradt írásai alapján is

²² Porphyriosz, *Vita Plotini (Plótinosz élete)* 1, 1–10 (Plotini Opera I, ed. P. Henry – H.-R. Schwyzer), Leiden 1951.

²³ Jeruzsálem és Emmaus távolsága Lk 24, 13 szerint 60 futamatnyi, azaz 60 x 178 méter (ennyi volt általában a görög sztádion hossza). Itt tehát majdnem 11 kilométernyi út megtételéről van szó, amely az átlagos 5–6 km/h gyalogos sebességhez mérten két órát vesz igénybe.

²⁴ C. DATEMA: *Amphilochii Iconiensis Opera*, Turnhout 1978, *fragm.* 7, 3–6; Ókeresztény írók VI, 825 (Vanyó László fordítása).

nyilvánvaló, hogy saját korának eszközeivel és kifejezéseivel olyan meghatározását adta a feltámadásnak, amelyet ma *a személyazonosság megőrzéseként* tarthatunk számon.

Az alábbi szövegben érdemes végigkísérni a két kifejezés – a hústest (σάρξ) és a test (σῶμα) – használatának módját és értelmét. Amphilokhiosz nemcsak Krisztus testének látszat-mivolta ellen küzdött, hanem azt is világossá akarta tenni, hogy feltámadása után, megdicsőült állapotában is ugyanaz maradt, aki azelőtt volt:

Μετὰ γὰρ τὴν ἀνάστασιν ὁ κύριος τὰ συναμφοτέρα δείκνυσι, καὶ ὅτι οὐ τοιοῦτον τὸ σῶμα, καὶ ὅτι τοῦτο τὸ ἀνιστάμενον. Ἀναμνήσθητι τῆς ἱστορίας. Ἦσαν οἱ μαθηταὶ συνειλεγμένοι μετὰ τὸ πάθος καὶ τὴν ἀνάστασιν καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ἔστη μέσος αὐτῶν ὁ κύριος.

Οὐδέποτε τοῦτο πρὸ τοῦ πάθους ἐποίησε. Μὴ γὰρ οὐκ ἠδύνατο ὁ Χριστὸς καὶ πάλαι τοῦτο ποιῆσαι; Πάντα γὰρ τῷ θεῷ δυνατά.

Ἀλλ’ οὐκ ἐποίησε πρὸ τοῦ πάθους, ἵνα μὴ νομίσης φαντασίαν τὴν οἰκονομίαν, ἢ δόκησιν, μηδὲ πνευματικὴν οἰηθῇς τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα, μηδὲ ἐξ οὐρανῶν κατελθοῦσαν, μηδὲ ἑτεροοῦσιον τῇ ἡμετέρᾳ σαρκί.

A test minőségének vagy mibenlétének megváltozása dacára Amphilokhiosz hangsúlyozza: nem más támadott fel harmadnapon, hanem ugyanaz az Úr, aki kisenvedett. A test tulajdonságainak megváltozása, illetve e képességek feltámadás utáni megmutatása semmit nem módosít az alaptényen: Krisztus *ugyanaz*, akit a tanítványok a szenvedése és halála előtt is ismertek.

Szerzőnk érdekes módon Krisztus feltámadott testével hozza kapcsolatba az eukarisztia kérdését. Azok, akik Krisztus testét szelleminek vagy mennyeknek vélik, magát az eukarisztiát hiteltelenítik, illetve – Amphilokhiosz szavai szerint – „az eukarisztia által káromkodnak”. Ez a kijelentés jelzi, mennyire fontos volt a régi tanítók számára, hogy Krisztusnak a miénkkel egylényegű, ugyanakkor megdicsőült teste táplál minket az örökéletre:

Ταῦτα γὰρ πάντα τινὲς φαντασθέντες, καὶ σεμνύνειν νομίζοντες διὰ τούτων τὸν κύριον, λελήθασι σφᾶς αὐτοὺς διὰ τῆς εὐχαριστίας βλασφημοῦντες, καὶ ψεῦδος κατηγοροῦντες τῆς ἀληθείας, πρὸς τὸ καὶ παντάπασιν ἄλογον τὸ ψεῦδος τυγχάνειν.

Az Úr a feltámadás után mindkettőt bizonyítja: azt is, hogy teste nem ugyanolyan, de azt is, hogy ez az, amit feltámasztott. Emlékezz a történetre. A szenvedés és feltámadás után a tanítványok együtt voltak, és a bezárt ajtókon át megjelent közöttük az Úr [Jn 20, 19].

Szenvedése előtt soha nem tett ilyet. Tán csak nem azért, mert Krisztus ezt korábban nem is lett volna képes megtenni? Hiszen Istennek minden lehetséges [Mk 10, 27].

Mégsem tette ezt szenvedése előtt, nehogy képzelgésnek és látszatnak tartsd az üdvrendet, se szelleminek ne véd Krisztus hústestét, se mennyből alászállónak, se a mienktől eltérő lényegűnek.²⁵

Némelyek mind efféléket képzelnek, és úgy vélik, hogy ezáltal megtisztelik az Urat, miközben magukról megfedkezve az eukarisztia által káromkodnak, és hazugságnak nyilvánítják az igazságot. Továbbá, ami hazug, az teljességgel értelmetlen is.

Krisztussal való közösségünk alapja Amphilokhiosz szerint a közös emberi természet, amely összekapcsol vele. Nazianzoszi Gergely híres gondolatát – „amit nem öltött fel, azt nem váltotta meg”²⁶ – a testre (és közvetetten a *személyre*) vonatkoztatva Ikonium püspöke arra következtet, hogy csak akkor van közösségünk Krisztussal, ha ő ugyanolyan emberi természetet (és azzal együtt ugyanolyan testet) öltött magára, mint a mienk:

²⁵ Arról, hogy „a Fiú semmit sem tehet önmagától” (Jn 5,19), fragm. 6, 8–17; Ókeresztény írók VI, 824 (Vanyó László fordítása).

²⁶ „Ami ugyanis nem vétetett fel, az meggyógyíthatatlanul maradt; ami pedig Istennel egyesült, az meg is váltott. (Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἦν ωται τῷ θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται.)” Nazianzoszi Gergely, 101. *Levél Kledonioszhoz* 32.

Εἰ γὰρ ἔτερον ἀνέλαβε σῶμα, τί πρὸς τὸ ἐμὸν
τὸ τῆς σωτηρίας δεόμενον; Εἰ ἐξ οὐρανῶν
κατήγαγε σάρκα, τί πρὸς τὴν ἐμὴν σάρκα τὴν
ἐκ τῆς γῆς εἰλημμένην;

Ha ugyanis más testet vett fel, akkor mi köze
van az én megváltásra szoruló testemhez? Ha a
mennyből hozta hústestét, mi köze van az én
földből vétetett hústestemhez?

Íme, a mi emberi kategóriáink szerint a testnek igenis köze van a személyhez: hiszen Krisztusnak is valóságos emberi teste volt, amelyben őt Názáreti Jézusként lehetett felismerni. Amikor az Ige magára veszi a mi testünket, ezzel egyszersmind alá is veti magát a mi gondolkodásunk törvényeinek: alkalmazkodik hozzájuk. Isten így, a személyre és a testre vonatkozó alacsony szintű felfogásunk elfogadásával mérsékli magát hozzánk Krisztusban. A közte és köztünk lévő személyes közösség – Amphilokhiosz fenti mondatával egybehangzóan – nem választható el a testi valóságtól sem. A fenti idézet – mai kifejezéseinkkel élve – így is értelmezhető: ha Jézus más fajta személy (pl. végtelen), akkor mi köze van az én megváltásra szoruló véges személyiségemhez? Ha a mennyből hozta a maga végtelen személyiségét, mi köze van az én földből vétetett, földhözragadt, helyhez kötött személyiségemhez?

Úgy véljük, nem követünk el erőszakot a rég megholt tanító mondatain, ha kijelentését a fenti módon értelmezzük a jelen kor számára. Hiszen Jézus valóságos testi mivoltának hangsúlyozása az ógyházi teológiában mindig egyetlen igazság kimondása miatt volt fontos: ti., hogy ő valóságos *ember*, azaz valóságos emberi *személy*. Ezt a tételt az illető kor nyelvén csak így lehetett kifejezni. Sőt: ma is alig tudjuk jobban. Jézust ebben a testben ismerték meg és ismerték fel: feltámadása előtt és után. Így maradhatott meg az ő személyazonossága mindazok számára, akik szenvedése előtt és után követték őt.

Pál apostolnak a kétféle testről (σῶμα-ról) szóló tanítását szerzőnk szintén találó módon ragadja meg. Noha történetek kísérletek arra nézve, hogy az 1Kor 15,44-ben szereplő σῶμα ψυχικόν-t „lelki testnek”, a σῶμα πνευματικόν-t pedig „szellemi testnek” fordítsuk, a magyar bibliafordítások többnyire megmaradtak a Károlitól örökölt „érzéki test” és „lelki test” változatnál. Mivel a ψυχή nem csupán lelket, hanem életet is jelent (azaz nem annyira transzcendens fogalom, mint gondolnánk), az érzékek pedig az élettel együtt működnek, a fordítás ebben a formában helyes.

Érdemes megfigyelni, hogy az apostolnál mindkét esetben σῶμα-val találkozunk, nem σάρξ-szal. A σῶμα ψυχικόν-t a σῶμα πνευματικόν-tól nem az különbözteti meg, hogy semmi közük egymáshoz – hiszen mindkettőben felfedezhető a személy azonossága –, hanem abban, hogy az utóbbi az előbbinek a megdicsőült, a romlandóságtól és halandóságtól megszabadított formája. Amphilokhiosz velős megfogalmazása szerint: *ugyanaz*, de nem *ugyanolyan*.

Διὰ ταῦτα μὲν οὖν, οὐ πρὸ τοῦ πάθους, ἀλλὰ μετὰ
τὸ πάθος, τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ἔστη τῶν
μαθητῶν μέσος ὁ κύριος, ἵνα γνῶς ὅτι καὶ σοῦ τὸ
ψυχικὸν σῶμα σπαρὲν ἐγείρεται σῶμα
πνευματικόν. Ἵνα δὲ μὴ πάλιν ἄλλο νομίσης εἶναι
τὸ ἀνιστάμενον, τοῦ Θωμᾶ πρὸς τὴν ἀνάστασιν
ἀπιστήσαντος, δείκνυσιν αὐτῷ τοὺς τύπους τῶν
ἥλων, δείκνυσιν αὐτῷ τῶν τραυμάτων τὰ ἴχνη.

Az Úr éppen ezért nem a szenvedés előtt,
hanem a szenvedés után jelent meg
tanítványai között a bezárt ajtókon keresztül,
hogy megismerd: a te elvetett érzéki testedet
lelki testként támasztja fel [1Kor 15, 44]. De
hogy ne véld ismét másnak a feltámasztottat,
s mivel Tamás sem hitt a feltámadásban,
megmutatja neki a szegek helyét [Jn 20, 25–
27], és megmutatja neki a sebek nyomait.

Ἄρ' οὐκ ἴσχυεν ἑαυτὸν ἰάσασθαι καὶ ταῦτα μετὰ
τὴν ἀνάστασιν, ὁ πάντας καὶ πρὸ τῆς ἀναστάσεως
ἰασάμενος; Ἀλλὰ δι' ὧν μὲν τοὺς τύπους τῶν ἥ-
λων δείκνυσιν, παραδίδωσιν ὅτι τοῦτο· δι' ὧν δὲ
κεκλεισμένων τῶν θυρῶν εἴσεισι, δείκνυσιν ὅτι
οὐ τοιοῦτο. Τοῦτο μὲν, ἵνα πληρώσῃ τὸν τρόπον
τῆς οἰκονομίας ἐγείρας τὸ νεκρωμένον, οὐ

Vajon éppen a feltámadás után nem tudta
önmagát meggyógyítani az, aki feltámadása
előtt is mindenkit gyógyított? Azáltal, hogy
megmutatja a szegek helyét, bizonyítja,
hogy [a test] ugyanaz; azzal pedig, hogy
átmegy a bezárt ajtókon, jelzi, hogy [a test]
nem ugyanolyan. Egyrészt ugyanaz, hogy az
üdvrendet beteljesítve feltámassza a

τοιούτων δέ, ἵνα μὴ πάλιν ὑποπέσῃ φθορᾷ, μηδὲ
πάλιν ὑποστῇ θάνατον. megholtat; másrészt nem ugyanolyan,
nehogy ismét romlás alá essen, és ne jusson
újfent halálra.²⁷

Ebből a szövegrészből tűnik ki legvilágosabban, hogy szerzőnk a saját korának fogalmaival nem egyszerűen *testi* azonosságról, hanem a *személy* azonosságáról beszél. A feltámadott Krisztusnak nem egyszerűen a *teste*, hanem a *személye* is ugyanaz. Éppen azért nem gyógyítja meg önmagát (nem tünteti el önmagáról a sebhelyeket), mert eleve alávetette magát a testre és a személyre vonatkozó emberi gondolkodás törvényeinek: ha Tamásnak valóban arra van szüksége, hogy a sebhelyek láttán ismerje fel Mesterét, akkor ez ne legyen akadály. Ő viszont nem a Mester *testét*, hanem az ő *személyét* ismeri fel, és személyként nevezi meg az örökkévalót: „Én Uram és én Istenem!”

Amphilokhiosz kulcsmondata így nemcsak a negyedik, hanem a huszonegyedik század számára is üzenetértékű: a feltámadott Krisztus *teste ugyanaz*, de *nem ugyanolyan*. Azaz a test minőségének megváltozása ellenére a *személyazonosság* az, ami végül is megmarad. És ez a feltámadás legfontosabb hitbeli ténye. Következésképpen ez nemcsak Krisztus feltámadására, hanem a mi feltámadásunkra is vonatkozik. Krisztus nem *mást*, nem más *testet*, és legfőképpen nem más *személyt* támasztott fel. Ugyanígy cselekszik majd velünk is, ahogy az alábbi töredékből is világosan kiderül:

Οὐδὲ γὰρ εἶχε φύσιν ὑπὸ φθορᾶς κατέχεσθαι
τὴν ζωὴν, διόπερ οὐχ ἡ θεότης εἰς πάθος
κατεσπᾶσθη. Πῶς γάρ; Ἀλλ’ ἡ ἀνθρωπότης εἰς
ἀφθαρσίαν ἀνεκαινίσθη. Az ő természete ugyanis nem olyan volt, hogy
a romlás az ő életét hatalmában tarthatta volna:
éppen ezért nem az istenség vettetett a
szenvedés alá. Mert hogy is van? Éppen az
emberség újítatott meg a romolhatatlanságra.

Δεῖ γάρ, φησί, τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι
ἀθανασίαν καὶ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι
ἀφθαρσίαν. Ὅρᾳς τὴν ἀκρίβειαν; Τὸ θνητὸν
τοῦτο ἔδειξε δεικτικῶς, ἵνα μὴ ἄλλης νομίσης
σαρκὸς ἀνάστασιν. „Mert szükséges – mondja –, hogy ez a halandó
[test] halhatatlanságot öltön magára, és ez a
romlandó [test] romolhatatlanságot öltön
magára” [1Kor 15, 53]. Látod-e a pontos
fogalmazást? Világosan jelzi: „ez a halandó”,
nehogy más hústest feltámadására gondolj.²⁸

Krisztus isteni természete tehát nem vált áldozatává a romlásnak, hanem éppen ellenkezőleg: az emberi természet őáltala nyerte el a romolhatatlanságot. Mindennek értelme és célja pedig kizárólag az, hogy bennünket egyen-egyenként biztosítson a magunk feltámadása felől. A szerző így teszi teljesen és félreérthetetlenül *személyessé* az önazonosságom megőrzésével egybekötött feltámadás kérdését. Ne más *hústest*, ne más *személy* feltámadására gondolj, mert rólad van szó. És ebben az ismét viszonyt jelentő, feltételező és teremő személyi összefüggésben már teljesen mellékessé válik az, amin oly sokszor fölöslegesen vitatkoztak: hogy Isten vajon a régen elporladt, vadállatok által szétépett, a tenger habjai között réges-régen eloszlott testek atomjaiból, molekuláiból, sejteiből építi-e újra a feltámasztandó embert? A test feltámadásáról szóló hitvallási formula helyes értelmezéséhez Amphilokhiosz szolgáltatja a kulcsot: *ugyanaz*, de *nem ugyanolyan*. Ugyanaz a személy, noha nem ugyanolyan, mint ahogyan a földi életben ismertük. De hiszen ez már nem is olyan élet, mint a földi. Mert mi nem a láthatókra nézünk, hanem a láthatatlanokra, hiszen azok az örökkévalók.

Pásztori-Kupán István

²⁷ *Fragm.* 6, 24–36.

²⁸ Arról, hogy „a Fiú semmit sem tehet önmagától” (Jn 5,19), *fragm.* 6, 8–42; Ókeresztény írók VI, 824–825 (Vanyó László fordítása).